



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Przesąd korelatywistyczny a fenomenologia Husserla

Author: Piotr Łaciak

Citation style: Łaciak Piotr. (2019). Przesąd korelatywistyczny a fenomenologia Husserla. "Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" (R. 28, nr 1 (2019), s. 115-130), doi 10.24425/pfns.2019.126637



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

P i o t r Ł a c i a k

Przesąd korelatywistyczny a fenomenologia Husserla

Słowa kluczowe: *E. Husserl, N. Hartmann, świadomość, korelacja noetyczno-noematyczna, noematyczny „przedmiot po prostu” (czyste X), przedmiot transcendentalny*

Zdaniem Nicolaia Hartmanna, wspólnym błędem różnych teorii świadomości, w szczególności fenomenologicznych, jest przesąd korelatywistyczny (*korrelativistisches Vorurteil*), skutkujący sprowadzeniem tego, co jest, do bycia przedmiotem dla świadomości, to znaczy zniesieniem jego bytowego charakteru i utożsamieniem z obiektem intencjonalnym. Jeżeli powiemy, że przedmiot, w tej mierze, w jakiej odnosi się do niego świadomość, jest przedmiotem intencjonalnym, to znaczy fenomenem dla świadomości, to taka wypowiedź stanowi nieznaczącą tautologię epistemologiczną, która przeradza się w przesąd dopiero wtedy, gdy uznamy, że byciem bytu okazuje się fenomenalność, to znaczy fakt, że wszelki byt nie tylko jawi się podmiotowi, lecz także w tym jawieniu się wyczerpuje swą bytowość.

Wszystko, co z bytu nam się „pokazuje”, jest właśnie fenomenem. To jest tautologiczne zdanie. Jeżeli jednak odwraca się je w zdanie „wszelki byt jest fenomenem”, to staje się tak samo przesądem, jak zdanie „wszelki byt jest przedmiotem” (Hartmann 1935: 85).

Przesąd korelatywistyczny przypisuje korelacji między podmiotem i przedmiotem, która jest właściwa relacji poznawczej, powszechną ontologiczną waż-

ność, sprowadzając tym samym relację bytową do stosunku poznawczego (por. Hartmann 1935: 84–86). Jeśli jednak korelatywność podmiotu i przedmiotu nie wyczerpuje stosunku poznawczego, bo poznanie odnosi się do tego, co jest, a byt ma transobiektywny charakter i jest dla niego rzeczą obojętną, czy podlega obiektywizacji właściwej poznaniu, czy też nie, to przesąd korelatywistyczny, skutkując całkowitą racjonalizacją i interioryzacją przedmiotu poznania, zapoznaniem jego częściowej irracjonalności, transobiektywnej reszty, doprowadza w istocie do upadku samej teorii poznania, jako że podmiotowi poznającemu nie przeciwstawia się już heterogeniczny w stosunku do niego przedmiot (por. Hartmann 1935: 14–18, 84–86).

Demaskując przesąd korelatywistyczny, Hartmann projektuje metafizykę poznania, ponieważ ujmuje stosunek poznawczy jako stosunek bytowy, zgodnie z zasadą, że bytem jest zarówno przedmiot poznania, jak i podmiot. Hartmannowska metafizyka poznania nie dewaluuje samego fenomenu, lecz rozpoznaje jego właściwe miejsce, uwalniając pojęcie zjawiania się od przesądu korelatywistycznego.

Fenomeny są danymi i zachowują jako takie swą niepodważalną ważność. To, co dane, jest w filozoficznym rozważaniu zawsze tym, co pierwsze, jednak również tylko o tym, co pierwsze. Nie jest tym, co ostatnie, tym, co rozstrzyga o prawdziwym i nieprawdziwym. Ponieważ przy prawdziwym i nieprawdziwym chodzi o utrafianie w byt, można również powiedzieć: nie jest tym, co rozstrzyga o bycie i niebycie (Hartmann 1935: 86).

Stąd wniosek, że fenomen odnosi się do czegoś, co nie jest fenomenem, w przeciwnym razie nie moglibyśmy odróżnić zjawiska od pozoru. Jeżeli zatem mówimy o poznaniu we właściwym sensie, odróżnionym od samego tylko przedstawienia, myślenia i fantazji, to poznanie jest poznaniem bytu, a byt nie daje się zredukować do przedmiotu dla świadomości, lecz zawsze wykracza poza ów stosunek przedmiotowy, obejmując go zarazem, a w konsekwencji w samej relacji poznawczej jest już założony transfenomenalny byt w sobie, rozumiany jako przeciwieństwo bytu dla mnie, fenomenu dla świadomości (por. Hartmann 1935: 85–86).

Zdaniem Hartmanna, przesądowi korelatywistycznemu ulega w szczególności Husserlowska fenomenologia, programowo kwestionując możliwość niepoznawalnych rzeczy samych w sobie. Sam Husserl twierdził, że odkryciem fenomenologii jest odsłonięcie przedziwnej korelacji między świadomością i światem, korelacji noetyczno-noematycznej, w której ramach zachodzi proces transcendentalnej konstytucji świata. Zastanówmy się, czy transcendentalna nauka o korelacji bytu i świadomości doprowadziła Husserla, jak twierdzi Hartmann, do przesądu korelatywistycznego.

Korelacja noetyczno-noematyczna a problem odniesienia sensu noematycznego do przedmiotu

Według Husserla, wgląd w korelację między doświadczającą świadomością i światem daje redukcja fenomenologiczna, która jest rozumiana jako zmiana nastawienia z nastawienia naturalnego na transcendentalne. W nastawieniu naturalnym ta korelacja pozostaje zakryta, jako że w tym nastawieniu jesteśmy skierowani jednostronnie na świat i żywimy jednocześnie bezrefleksyjne przeświadczenie o jego istnieniu, które Husserl nazywa tezą nastawienia naturalnego, nie rozpoznając doświadczającej świadomości jako podstawy uprawnienia tego przeświadczenia. W nastawieniu naturalnym świat uświadamiamy sobie zatem jako niezależny od wszelkiego uświadamiania, jako już istniejący w sobie i dla siebie, jako wstępnie dany (*vorgegeben*), przeto pojęcie bytu w sobie czy rzeczy samej w sobie ma naturalne czy wręcz naturalistyczne konotacje.

Dopiero redukcja fenomenologiczna umożliwia przejście od nastawienia naturalnego do nastawienia transcendentalnego i polega na zawieszeniu przeświadczenia o istnieniu świata, skutkującym odsłonięciem zakrytej w nastawieniu naturalnym korelacji między subiektywnością i światem (por. Łaciak 2012: 155–158). Korelacja ta ma charakter korelacji noetyczno-noematycznej, w której ramach przedmiot zostaje potraktowany jako noemat, czyli korelat noez, mnogości aktów świadomościowych, korelat wzięty tak, jak się prezentuje w przeżyciach, przy wyłączeniu (*epoché*) wszelkiego transcendującego ową korelację istnienia. W *Ideach I* twórca fenomenologii, dokonując w szczególności analiz spostrzeżenia zmysłowego, formułuje zasadę korelacji noetyczno-noematycznej: „(...) nie ma żadnego momentu noetycznego bez przynależnego doń w szczególny sposób momentu noematycznego” (Husserl 1975: 302–303). Według Husserla, świadomość w swej efektywnej (*reell*) zawartości stanowi jedność dwóch warstw: warstwy sensualnych wrażeń (zmysłowej *hyle*) oraz warstwy noetycznych apercpepcji, domniemań przedmiotowych, nadbudowujących się nad treściami zmysłowymi i nadających im sens (por. Husserl 1975: 269–275). Pojęcie noezy nawiązuje do greckiego *nous* (rozumu) i obejmuje wszystkie aktowe formy nadawania sensu (*Sinngebung*), to znaczy apercpepcji (ujęcia czy interpretacji) zmysłowej *hyle*. Po stronie przedmiotowej ukonstytuowanym odpowiednikiem aktów świadomościowych jest noemat, a pełny noemat stanowią: sens noematyczny (przedmiotowy) oraz charaktery tetyczne. „To, co noematyczne, ma być dziedzina (*Feld*) jedności, to, co noetyczne – «konstytuujących» mnogości” (Husserl 1975: 325). Dlatego korelatem mnogości aktów noetycznych oka-

zuje się identyfikowalna jedność sensu przedmiotowego. Sens przedmiotowy jako zawartość noematu jest nazwany „przedmiotem [wziętym] w «jak» swoich określeń”, przy czym „owo «jak» należy brać dokładnie jako to, co odpowiedni akt przepisuje, a więc takim, jakie ono rzeczywiście należy do jego noematu” (Husserl 1975: 429). W opisie sensu przedmiotowego nie posługujemy się wyrażeniami subiektywnymi (takimi jak „spozrzeżeniowy”, „przypomnieniowy”, „myślowy” itd.), które określają sposób, w jaki przedmiot jest uświadamiany, za to używając wyrażen formalno-ontologicznych, materialno-ontologicznych lub materialnych, czyli wyrażen charakterystycznych dla opisu przedmiotu, który jest uświadamiany (por. Husserl 1975: 426). Sens noematyczny jest niesamodzielnym momentem noematu, a pełny noemat stanowi sens w swych sposobach dania (jedność sensu przedmiotowego i charakterów tetycznych). O ile sens noematyczny nazwany „przedmiotem w «jak» swoich określeń” stanowi to, co uświadamiane jako takie, „to, «co domniemane», dokładnie z tą zawartością określeń, w jakiej jest domniemane” (Husserl 1975: 431), o tyle charaktery tetyczne wskazują, w jaki sposób przedmiot jest uświadamiany. Charaktery tetyczne to różne modalności istnienia intendowanych przedmiotów, takie jak bycie rzeczywistym, bycie możliwym, bycie wątpliwym. Są one noematycznym odpowiednikiem noetycznych charakterów różnych odmian istnienia, charakterów mniemania albo charakterów przeświadczenia, np. spozrzeżeniowej pewności jako charakterowi noetycznemu odpowiada jako korelat noematyczny charakter bycia „rzeczywistym” zjawiającego się przedmiotu (por. Husserl 1975: 336–342). W ten sposób sam „obiekt posiada swe sposoby dania, swe «charaktery», swe wielorakie *modi*, wraz z którymi uświadamiamy go sobie w pełnym noemacie odnośnego przeżycia noetycznego” (Husserl 1975: 303), dlatego modalności istnienia charakteryzują przedmiot „w jak (...) sposobów dania” (Husserl 1975: 431).

Zaznaczmy, że w *Ideach I* Husserl odróżnia sens noematyczny nie tylko od charakterów tetycznych, lecz także od przedmiotu, do którego on się odnosi, w konsekwencji zarówno w przeżyciu, jak i w noemacie należy odróżnić treść od przedmiotu, przy czym przedmiot noematu jest tym samym przedmiotem co przedmiot noezy (por. Husserl 1975: 422–425). Sam przedmiot noematu jest określony jako „noematyczny «przedmiot po prostu»” (Husserl 1975: 429). Tkwi on w noemacie jako to, co w nim identyczne, jako „czyste *X* w abstrakcji od wszelkich orzeczników” (Husserl 1975: 428). Odróżniając sens przedmiotowy od „noematycznego «przedmiotu po prostu»”, Husserl wskazuje na fakt, że ów przedmiot nie wyczerpuje się w przepisanych mu przez noezy sensach, lecz daje się od nich odróżnić, stanowiąc zarazem ich centrum. Zauważmy, że występujące w *Ideach I* rozróżnienie sensu noematycznego jako „przedmiotu w «jak» swoich określeń” i „noematycznego «przedmiotu po prostu»” odpowiada rozróżnieniu, którym

posługiwał się Husserl w przedtranscendentalnej fenomenologii *Badai logicznych*, między „przedmiotem takim, jakim jest intendowany” i „przedmiotem, który jest intendowany” (por. Husserl 2000: 503–504), z zastrzeżeniem, że po zwrocie transcendentalnym przedmiot intendowany nie jest już identyczny z przedmiotem realnym, jeżeli taki istnieje (jak Husserl twierdził w *Badaniach logicznych*), bo jest wzięty jako korelat intendujących aktów przy zawieszeniu jego realnego istnienia. W literaturze fenomenologicznej toczył się spór o rozumienie relacji między sensem noematycznym (przedmiotem takim, jakim jest intendowany) i noematycznym „przedmiotem po prostu” (przedmiotem, który jest intendowany). W sporze tym dają się wyróżnić dwa przeciwstawne stanowiska: reprezentacjonistyczne i prezentacjonistyczne (por. Zahavi 2012: 76–83; 88–90; Drummond 2014: 226–265; Płotka 2015: 140–171). Według reprezentacjonistycznej teorii (Føllesdal, Dreyfus, Smith, McIntyre) noemat jest pośrednikiem między noezą i intendowanym przedmiotem, pośrednikiem rozumianym w znaczeniu reprezentacji mentalnej, jako idealna, abstrakcyjna jedność sensu, która różni się co do statusu ontologicznego od przedmiotu, do którego się odnosi, a w konsekwencji sama redukcja fenomenologiczna odkrywa nowy rodzaj dotychczas niedoświadczalnych intensjonalnych bytów zapośredniczających relację między świadomością i światem. Z kolei według teorii prezentacjonistycznej (Fink, Zahavi, Drummond, Sokolowski, Hart) sensory noematyczne nie są reprezentacjami domniemyanych przedmiotów, lecz ich prezentacjami, tak że sensory noematyczne i przedmiot intendowany są ontologicznie nieodróżnialne, aczkolwiek nie można ich utożsamić, a redukcja fenomenologiczna nie jest niczym innym niż zmianą nastawienia, skutkującą odsłonięciem doświadczającej świadomości, w której jawi się wszelka przedmiotowość, toteż po dokonaniu redukcji przedmiot pozostaje takim, jakim jest, zmienia się tylko nasze względem niego nastawienie.

Teoria reprezentacjonistyczna nie wytrzymuje krytyki, ponieważ transponuje na grunt filozofii Husserla krytykowane przezeń pojęcie reprezentacji, które narusza jedność przedmiotu, rozdzielając go na dwa heterogeniczne byty: idealny (abstrakcyjny) i rzeczywisty (konkretny). W świetle teorii prezentacjonistycznej, która pozostaje zgodna z intencjami Husserla, przedmiot taki, jakim jest intendowany, i przedmiot, który jest intendowany, są homogeniczne w sposobie istnienia, a ściślej, jak argumentują Dan Zahavi (por. Zahavi 2012: 76–83, 88–90) i John Drummond (por. Drummond 2014: 248–265), różnicy między sensem i przedmiotem nie należy rozumieć jako różnicy między dwoma ontologicznie odrębnymi światami: sens noematyczny i przedmiot są czymś jednym i tym samym, widzianym tylko w odmienny sposób. W tym duchu Eugen Fink objaśnia zawarte w *Ideach I* rozróżnienie między „przedmiotem w «jak» swoich określeń” i noematycznym „przedmiotem po prostu”, odróżniając noemat w sensie psychologicznym od noematu transcendentalnego (por.

Fink 1966: 131–133; Zahavi 2012: 88). Noemat w psychologicznym rozumieniu jest sensem przeżycia, odróżnionym od transcendentnego przedmiotu, do którego się odnosi, przedmiotu, który przejawia się właśnie w wielości noematycznych sensów. Natomiast w wypadku noematu w znaczeniu transcendentalnym, o którym jest mowa w *Ideach I* i do którego dochodzimy po dokonaniu *epoché*, absurdalne okazuje się pytanie, czy odpowiada mu jakiś byt lub czy odnosi się on do jakiegoś transcendentnego przedmiotu.

Transcendentalny noemat nie może (...) wskazywać na niezależny od niego byt, on *jest* samym bytem, mianowicie w dotychczas nigdy niepoznanej głębi swego zakrytego sensu bytowego: jako transcendentalne obowiązywanie. Tutaj „odniesienie do przedmiotu” ma tylko sens wskazywania pewnego aktualnego noematu (tzn. korelatu osobnego aktu transcendentalnego na różnorodność korelatów aktów, która w syntetycznym związku ciągłego wypełnienia stanowi dopiero jedność przedmiotu jako idealnego bieguna) (Fink 1966: 133).

Sam Husserl w *Ideach I* jako „noematyczną intencjonalność” określa intendowanie tego samego przedmiotu przez różne noematy (sensy) aktów, dodając, że przedmiot ten można nazwać „przedmiotem ostatnim”, dodajmy: pierwotnym, fundującym jedność sensów, jako że „zauważające spojrzenie [naszego] Ja (...) przechodzi (...) poprzez noematy całego szeregu stopni – aż do obiektu ostatniego, przez który już nie przechodzi, lecz się na nim ustala” (Husserl 1975: 333). Zaznaczmy, że noematyczny „przedmiot po prostu” jest określony jako czyste *X* nie tylko dlatego, że okazuje się korelatem syntetycznego (jednolitego) związku wielości doświadczających aktów, i to w taki sposób, że wiele noematów poszczególnych aktów (sensów noematycznych) wiąże się w jedność przedmiotową pewnego czegoś, lecz także dlatego, że ów przedmiot nie wyczerpuje się w aktualnym doświadczeniu, w faktycznej korelacji noetyczno-noematycznej, okazując się względem niej bogatszy, zawierając w stosunku do niej pewną nadwyżkę, obejmując również to, co w nim nie jest we właściwym sensie doświadczone, to znaczy pozostawiając niepoznaną resztę. Nieprzypadkowo Husserl odróżnia „noematyczny «przedmiot po prostu» i «przedmiot [wzięty] w ‘jak’ swoich określeń» – z doliczeniem nieokreśloności, jakie za każdym razem «pozostają otwarte» i w tym *modus* są współdomniemywane” (Husserl 1975: 429). Owe nieokreśloności wskazują na możliwe sposoby doświadczenia identycznego przedmiotu (czystego *X*), który stanowi punkt jedności nie tylko aktualnie prezentujących go doświadczeń, lecz także umotywowanych przez nie i z nimi zgodnych możliwych sensów antycypujących dalszy przebieg doświadczenia. Na przykładzie analizy percepcji zmysłowej staje się jasne, że owo czyste *X* okazuje się *X* niewyczerpywalnym, ponieważ nasze poznanie jest poznaniem perspektywicznym, wieloaspektowym, wielostronnym, w konsekwencji zaś

całościowy wgląd w dany przedmiot nie jest możliwy, a zupełna prezentacja należących do świata rzeczy może być rozumiana tylko jako idea w Kantowskim sensie:

(...) jako „idea” (w Kantowskim sensie) jednak jest nakreślona z góry pełna ich prezentacja – jako pewien w swym istotnym typie absolutnie określony system niekończących się procesów nieprzerywanego pojawiania się, *resp.* jako pole tych procesów – pewne *a priori* określone kontinuum przejawów o różnych, ale określonych wymiarach, rządzone we wszystkim przez stałą prawidłowość istotnościową. To kontinuum określa się bliżej jako wszechstronnie nieskończone, we wszystkich swych fazach składające się z przejawów tego samego mającego zostać określonym *X*. Tak w powiązany sposób uporządkowane i tak określone co do istotnej zawartości, że każda dowolna jego linia w swym ciągłym przebiegu odsłania pewne jednoznaczne powiązanie przejawów (które samo należy określić jako jedność zmieniającego się przejawu), w którym jedno i to samo ciągle dane *X* określa się „bliżej” w sposób nieprzerwanie jednoznaczny i nigdy nie określa się „inaczej” (Husserl 1975: 469–470).

Przedmiot jako czyste *X* a przedmiot transcendentálny

Przedmiot „po prostu”, jako niewyczerpywalne *X*, dające się w nieskończoność określać, transcenduje wprawdzie faktyczną korelację noetyczno-noematyczną, a nawet może istnieć, gdy nie jest faktycznie doświadczany, ale z konieczności odnosi się do możliwego doświadczenia, jako że przedmiot w swym istnieniu i treści jest korelatywny do idei swego doświadczenia, idealnej możliwości systemu nieprzerwanie i jednoznacznie przebiegających przejawów, których stanowi centrum (por. Husserl 2003: 15–16, 54, 73, 114–115, 146–150, 191–194). W *Idei fenomenologii* na temat przedmiotu czytamy:

(...) przedmiot jest przedmiotem możliwego poznania, jest zasadniczo poznawalny (*prinzipiell erkennbar*), nawet wtedy, gdy *de facto* nie był i nigdy nie będzie poznany, jest zasadniczo przedstawialny, spostrzegalny, da się określić przez orzeczniki w możliwym myśleniu o charakterze sądu itd. (Husserl 1990: 36).

Według Husserla zatem, przedmiot jest zasadniczo poznawalny, w przeciwieństwie do Kantowskiej rzeczy samej w sobie, to znaczy rzeczy zasadniczo niepoznawalnej. Niepoznawalna rzecz sama w sobie jest, zdaniem Husserla, niedorzeczna, jako że „czymkolwiek są rzeczy (...), tym są one jako rzeczy doświadczenia”, które „przepisuje im ich sens”, a poza doświadczającą je subiektywnością są one niezrozumiałe (Husserl 1975: 141–142). Możliwość niedających się doświadczyć rzeczy samych w sobie jest niedorzeczna, ponieważ każda rzecz musi być koniecznie dostępna doświadczeniu dla

jakiegoś Ja. W konsekwencji świat bez odniesienia do doświadczającej świadomości pozostaje niepojmowalny. Dlatego Husserl zarzucił Kantowi, że w nauce o niepoznawalnej rzeczy samej w sobie zapoznał autentyczny sens korelacji między doświadczającą świadomością i przedmiotem doświadczenia. W ten sposób, jak zauważa Iso Kern, „idei niepoznawalnej «rzeczy w sobie» Husserl przeciwstawia swoją tezę o korelacji bytu i świadomości” (Kern 1964: 121).

To przeciwstawienie między Kantem i Husserlem ulega jednak osłabieniu, jeżeli weźmiemy pod uwagę fakt, że w transcendentalizmie Kanta pojęcie rzeczy samej w sobie jest nierozzerwalnie związane z pojęciem przedmiotu transcendentalnego, a Husserlowski noematyczny „przedmiot po prostu” pozostaje w analogii do Kantowskiego przedmiotu transcendentalnego. Pomimo bowiem różnicy między zasadniczo niepoznawalnym przedmiotem transcendentalnym, który Kant rozumie jako „coś w ogóle = X ” (Kant 2001: A 104), a zasadniczo poznawalnym przedmiotem noematycznym, który Husserl określa jako czyste X , można wskazać zaskakującą i zadziwiającą analogię między nimi, analogię, na którą nie zwracają uwagi komentatorzy.

Według Kanta, przedmiot transcendentalny jest po stronie obiektywnej warunkiem jedności poznania, jak po stronie subiektywnej – jest nim transcendentalna jedność apercepcji. Zjawiska bowiem są zmysłowymi przedstawieniami i odnoszą się do odpowiadającego im i różnego od nich przedmiotu, a dzięki temu odniesieniu nie rozplývają się w natłoku wrażeń. Dlatego przedmiot transcendentalny „jako jedynie odpowiednik jedności apercepcji może służyć do zjednoczenia tego, co różnorodne w zmysłowej naoczności” (Kant 2001: A 250). Przedmiotu transcendentalnego nie sposób przy tym pomyśleć jako oddzielnego od zjawisk, i odwrotnie, zjawiska nie dają się pomyśleć bez odniesienia do przedmiotu. „Ten transcendentalny przedmiot nie da się wcale oddzielić od danych (*datis*) zmysłowych, gdyż nie pozostaje wtedy nic, za pomocą czego byłby pomyślany. Sam dla siebie nie jest więc przedmiotem poznania, lecz tylko przedstawieniem zjawisk ujętych poprzez pojęcie przedmiotu w ogóle, który można określić przez ich różnorodność” (Kant 2001: A 250–251). Przedmiot transcendentalny jest określony jako X , jako że okazuje się „całkowicie nieokreśloną myślą o czymś w ogóle” (Kant 2001: A 253); jako taki, „nie może już być przez nas oglądany i dlatego można go nazwać przedmiotem nieempirycznym, tj. transcendentalnym = X ” (Kant 2001: A 109). W tym kontekście w *Krytyce czystego rozumu* czytamy: „Temu to obiektowi transcendentalnemu możemy przypisać cały zakres i zespół naszych możliwych spostrzeżeń i możemy powiedzieć, że jest dany sam w sobie przed wszelkim doświadczeniem” (Kant 2001: A 494 / B 522–523).

Husserl charakteryzuje noematyczny „przedmiot po prostu” za pomocą analogicznych określeń jako coś w ogóle = X . Przedmiot jako czyste X nie pozwala się oddzielić od sensów, ale zarazem da się go od nich odróżnić,

i odwrotnie, sensów nie można bez przedmiotu nawet pomyśleć, ponieważ są jego sensami. Jako „najbardziej wewnętrzny moment noematu” (Husserl 1975: 424) i nosiciel sensów stanowi on „czyste coś przedmiotowe jako punkt (...) jedności” (Husserl 1975: 429); jako taki, nie pozwala się rozpląnąć sensom w faktycznym strumieniu zmieniających się w czasie przeżyć i stanowi o transcendencji noematu wobec świadomości. „Temu jednemu obiektowi przyporządkowujemy różnorakie odmiany świadomości, akty, *resp.* noematy aktów” (Husserl 1975: 428). W konsekwencji sensory są zmienne, a przedmiot okazuje się identyczny i do jednego oraz tego samego przedmiotu odnoszą się różne sensory. Husserl pisze wprost:

Mówimy, że intencjonalny obiekt jest w ciągłym albo syntetycznym przebiegu świadomości stale uświadamiany, ale się w nim ciągle coraz „inaczej prezentuje”; że jest „ten sam”, tylko dany jest w innych orzecznikach, z inną zawartością określeń; to „on” się tylko pokazuje z różnych stron, przy czym określiły się bliżej orzeczniki, które [przedtem] były nieokreślone; albo że „ten” obiekt pozostawał w tym okresie swego dania niezmieniony, teraz jednak „on”, ten identyczny przedmiot, zmienia się, zyskuje przez tę zmianę na piękności, traci na wartości użytecznościowej itd. Jeżeli stale rozumiemy to jako *noematyczny opis* tego, co za każdym razem domniemane, jako takiego i jeżeli ten opis jest dokonywany – jak to zawsze jest możliwe – w czystej adekwacji, to wtedy w sposób oczywisty odcina się identyczny „przedmiot” intencjonalny od wymienających się i zmiennych „orzeczników” (Husserl 1975: 428).

Zarówno Kant, jak i Husserl określają zatem przedmiot jako coś w ogóle, które nie wyczerpuje się w każdorazowym (faktycznym) doświadczeniu i stanowi warunek jedności poznania. Co więcej, przy zaakcentowaniu homogeniczności sfery przedmiotowej w filozofii Kanta i zasadniczej nieadekwatności doświadczenia świata w fenomenologii Husserla analogia między tymi filozofami sięga jeszcze dalej, a mianowicie tam, gdzie zazwyczaj akcentuje się zasadniczą rozbieżność między ich stanowiskami, to znaczy w kwestii możliwości poznania samego przedmiotu. Spróbujmy zgłębić sens owej analogii.

W odniesieniu do filozofii Kanta homogeniczność sfery przedmiotowej akcentuje mocno Hartmann:

Przedmiot musi w swym sposobie istnienia być koniecznie homogeniczny. Jego niepoznawalna część musi mieć ten sam *modus existendi*, jak część poznawalna. W każdy inny sposób czyni się z istniejącej tylko dla podmiotu i jego zasięgu poznawczego granicy poznania granicę bytową, co we wszelkich okolicznościach stanowi *metabasis*, tylko pewne zapoznanie problemu (Hartmann 1957: 311).

Nie ulega wątpliwości, że przedmiot transcendentálny jest czymś więcej niż przedmiotem empirycznym lub przedmiotem możliwego doświadczenia, przy czym chodzi o jeden i ten sam przedmiot, ponieważ przedmiot transcen-

dentalny nie jest niczym innym niż „ontologicznym uzupełnieniem «przedmiotu empirycznego», niejako jego przedłużeniem poza granicą możliwego doświadczenia” (Hartmann 1958: 343). Przedmiot transcendentálny przekracza przy tym nie tylko granicę każdorazowego (faktycznego) doświadczenia, lecz także doświadczenia możliwego, będąc przedmiotem „zupełnym” i obejmując w sobie całkowitość warunków; jako taki, stanowi podstawę niepoznawalności rzeczy samej w sobie, która jest jego dopełnieniem poza granicami możliwej obiektywizacji (por. Hartmann 1957: 306–311). Jeżeli „sfera przedmiotu staje się homogeniczna” (Hartmann 2007: 262), to nie można powiedzieć, że przedmiot transcendentálny (i związana z nim rzecz sama w sobie) jest w ogóle niepoznawalny, lecz że jest niepoznawalny w swej całkowitości, a zarazem częściowo współpoznany wraz ze zjawiskiem, którego jest przedmiotem (por. Hartmann 1958: 343).

Według Husserla, noematyczny „przedmiot po prostu” jest czymś więcej niż „przedmiotem w «jak» swoich określeń”, nie różniąc się co do sposobu istnienia od niego i stanowiąc – jako przedmiot zupełny – jego dopełnienie poza granicą faktycznej korelacji noetyczno-noematycznej. Husserl, mówiąc o korelacji między świadomością i światem, przyznaje zarazem, że doświadczenie świata i doświadczenie rzeczy jest zasadniczo „nieadekwatne” (*prinzipiell „inadäquat”*), co do istoty nieokreślone i zawiera nieskończoność implikacji, stanowiąc spłot tego, co właściwie doświadczone, naocznie dane, i tego, co rzeczywiście niedoświadczone, jedynie domniemywane, w charakterze presumpcji antycypowane (por. Husserl 2012: 360–362)¹. Przedmiot percepcji zmysłowej okazuje się zatem niewyczerpywalnym *X*, któremu od strony podmiotowej odpowiada świadomość nieadekwatności, dodajmy, nieadekwatności zasadniczej, która nie jest defektem naszych władz poznawczych, lecz ma ugruntowanie istotnościowe (ontologiczne): do istoty świata i samych rzeczy należy to, że są zawsze dane nieadekwatnie i nawet intelekt boski nie mógłby znieść tej nieadekwatności (por. Husserl 1975: 126–128, 130, 497). Z racji tej zasadniczej nieadekwatności czyste *X* przekracza granicę każdorazowego doświadczenia i pozostawia niepoznaną resztę, odsyłając zarazem – jako przedmiot zasadniczo poznawalny – do możliwego doświadczenia, możliwego bycia danym. Husserl rozumie przy tym możliwość pełnej poznawalności

¹ W odniesieniu do percepcji zmysłowej noematycznymi „przedmiotami po prostu” są ostateczne substraty (przedmioty spostrzeżenia zewnętrznego), przy czym przedmioty jednostkowe są skończonymi substratami, którym nie przysługuje absolutna samodzielność, ponieważ są określone jako istnienie w czymś, w świecie (por. Husserl 2013: 35–36, 136–138). Dopiero świat jest absolutnym przedmiotem odniesienia wszelkich sensów, gdyż jest określony jako substrat absolutnie samodzielny, to znaczy taki, który „obejmuje (...) wszystko, sam zaś nie stanowi bycia-w-czymś, nie jest już względną jednością w obszerniejszej wielości” (Husserl 2013: 137).

przedmiotu jako ideę w Kantowskim sensie, ideę nieskończoności możliwych, jednoznacznie przebiegających jego przejawów, a idei tej – zaznaczymy dobitnie – przysługuje wprawdzie pewna niewątpliwość dania, ale jest to niewątpliwość bez naocznej oczywistości: „Jest właśnie szczególnym rysem ideacji stanowiącej ujrzenie Kantowskiej «idei», ideacji, która dlatego nie rości sobie pretensji do naocznej oczywistości (*Einsichtigkeit*), że adekwatne określenie jej treści (...) jest nieosiągalne” (Husserl 1975: 261–262). Idea w Kantowskim sensie jest ideą nieskończoności i jako taka jedynie co do formy jawi się w oczywistości, nigdy zaś co do treści, ponieważ „nieskończoność zasadniczo nie może być dana (*Unendlichkeit prinzipiell nicht gegeben sein kann*)” (Husserl 1975: 470).

Husserl wytycza zatem granicę idei zasadniczej poznawalności rzeczy, idei pełnej prezentacji przedmiotu, akcentując zasadniczą niemożliwość dania treści owej idei, czyli nieskończoności, która przekracza granicę wszelkiego doświadczenia i nigdy nie można znaleźć przedmiotu, który byłby jej adekwatny. Tak więc również w aspekcie możliwego poznania przedmiotu różnica między Kantem i Husserlem traci na ostrości. Jeżeli nie rozszczepiamy jedności przedmiotu na dwie ontologiczne sfery: zjawiska i rzeczy samej w sobie, akcentując – jak Hartmann – jego jedność, to Kantowski przedmiot transcendentálny jest wprawdzie zasadniczo niepoznawalny, bo przekracza granicę możliwego doświadczenia, ale nie pozostaje nigdy całkowicie niepoznawalny, jako że nie różni się w sposobie istnienia od przedmiotu możliwego doświadczenia, stanowiąc jego uzupełnienie i będąc wraz z nim współpoznany. Jeżeli z kolei zwrócimy uwagę na zasadniczą nieadekwatność doświadczenia świata w fenomenologii Husserla, to w ramach korelacji między doświadczną świadomością i światem przedmiot jako czyste *X* przekracza granicę faktycznego doświadczenia, pozostawiając niepoznaną resztę i jako przedmiot zasadniczo poznawalny, z racji nieadekwatności swego dania, która nigdy nie może zostać przewyżczona w dalszym przebiegu wszelkiego poznania (nie tylko naszego), jest odniesiony do idei pełnej prezentacji, ale idea ta (idea w Kantowskim sensie) w swej treści zasadniczo nie może być dana i jako taka transcenduje granicę możliwego doświadczenia, tak że przedmiot jako niewyczerpywalne *X* nie jest nigdy całkowicie poznawalny i stale przekracza sferę doświadczonej świadomości. Można zatem doszukać się analogii między zasadniczą niepoznawalnością przedmiotu transcendentálnego, która nie wyklucza jego częściowej poznawalności, i zasadniczą poznawalnością noematycznego „przedmiotu po prostu”, która nie implikuje jego całkowitej poznawalności, analogii, zgodnie z którą zarówno według Kanta, jak i Husserla przedmiot jest częściowo poznawalny, a w swej całkowitości czy nieskończoności okazuje się nie tylko niepoznany, lecz także niepoznawalny.

W *Badaniach logicznych* Husserl stwierdza, że różnica między przedmiotem takim, jakim jest intendowany, a przedmiotem, który jest intendowany, koresponduje z rozróżnieniem między intencjonalną i pozaintencjonalną treścią przedmiotu, jako że przedmiot intencjonalny w swej treści nie wyczerpuje się w zasobie własności przedstawionych w intendujących go aktach (por. Husserl 2000: 503–504). Jeżeli po zwrocie transcendentálním przedmiotowi takiemu, jakim jest intendowany, odpowiada (z pewną zmianą znaku na mocy redukcji, to znaczy przy wyłączeniu realnego istnienia) „przedmiot w «jak» swoich określeń” (sens noematyczny), a przedmiotowi, który jest intendowany – noematyczny „przedmiot po prostu”, to – pod warunkiem, że redukcję rozumiemy jako samą tylko zmianę nastawienia, która nie ingeruje w zawartość treściową przedmiotu – analogicznie do pozaintencjonalnej treści przedmiotu można mówić o jego pozanoematycznej treści. Treściom noematycznego „przedmiotu po prostu”, które nie są identyczne z treściami „przedmiotu w «jak» swoich określeń”, odpowiada pozanoematyczna reszta przedmiotu. Pojęcie pozanoematycznej treści przedmiotu znakomicie oddaje sens częściowej poznawalności czystego *X*, która wyklucza całkowitą korelatywność świadomości i przedmiotu. To właśnie zasadnicza nieadekwatność doświadczenia świata sprawia, że korelacja noetyczno-noematyczna między subiektywnością i światem jest tylko częściowa, a przedmiot zachowuje zawsze pozanoematyczną resztę.

Pozanoematyczna reszta przedmiotu stanowi jego resztę irracjonalną w tej mierze, w jakiej przy wszelkich próbach uadekwatnienia pozostawia on pewne *residuum* niezrozumienia. W tym kontekście Husserl mówi wprost, że „świat co do swego istnienia i swej treści (*Sosein*) jest faktem irracjonalnym” (Husserl 1973: 289). Świat narzuca się podmiotowi jako fakt irracjonalny dlatego, że nigdy nie wyczerpuje się w byciu korelatem świadomości. Wszak w fenomenologii przedmiot bez odniesienia do świadomości jest niepojmowalny czy nawet niedorzeczny, toteż o ile świat na mocy zasadniczej nieadekwatności swego doświadczenia jest czymś więcej niż tylko korelatem świadomości (zawiera pozanoematyczną treść), o tyle okazuje się dla samej świadomości faktem irracjonalnym, niezrozumiałym. Irracjonalność faktu istnienia i rzeczowego uposażenia świata przenosi się zarazem na proces jego transcendentálnej konstytucji, bo ugruntowana w tej irracjonalności możliwość unicestwienia świata oznacza, że konstytucja świata nie musi przebiegać tak, jak przebiega, a nawet nie musi w ogóle zachodzić, zgodnie z zasadą, że świat mógłby nie istnieć, i nie musi się jawić tak, jak się jawi, a sama świadomość mogłaby istnieć nawet wtedy, gdyby świata nie konstytuowała (por. Husserl 1975: 146–151; Łaciak 2016: 121–144). Dlatego Husserl w *Erste Philosophie* mówi wprost, że zachodzący w ramach korelacji noetyczno-noematycznej fakt konstytucji świata jest faktem irracjonalnym czy wręcz cudem (por. Husserl 1956: 188, 394).

Tak więc zachodzenie korelacji noetyczno-noematycznej między świadomością i światem jest nie tylko częściowe, lecz także przypadkowe: korelacja ta nie jest zrośnięta z istotą świadomości. To, że świat jawi się w świadomości, że w niej się konstituuje, jest faktem niepozwalającym się objaśnić na podstawie istoty świadomości.

Wnioski

Według Husserla, noematyczny „przedmiot po prostu”, określony jako czyste X , jest czymś więcej niż „przedmiotem w «jak» swoich określeń”, to znaczy sensem noematycznym, którego jest nosicielem. Czyste X transcenduje każdorazową (faktyczną) korelację noetyczno-noematyczną, ale co do idei okazuje się korelatem możliwego doświadczenia. W ten sposób Husserl przenosi korelację noetyczno-noematyczną w sferę idealnych możliwości. Twórca fenomenologii nie ulega jednak ani *de facto*, ani *de iure* przesądowi korelatywistycznemu, nie transponując również tego przesądu w obszar absolutnego, boskiego intelektu. W ramach korelacji między doświadczeniem świata i światem bowiem możliwość doświadczenia okazuje się istotnie ograniczona, ponieważ doświadczenie świata jest zasadniczo nieadekwatne, a adekwatna prezentacja rzeczy jest rozumiana jako idea w Kantowskim sensie. Chodzi o ideę nieskończonego procesu jednozgodnego przejawiania się jednego i tego samego X , ideę, której treść (nieskończoność) zasadniczo nie może być dana i transcenduje granicę możliwego doświadczenia. W konsekwencji noematycznemu przedmiotowi, jako czystemu X , od strony noetycznej odpowiada świadomość zasadniczej nieadekwatności, toteż przedmiot jest zasadniczo poznawalny, jednak nie jest nigdy całkowicie poznawalny. Stąd wniosek, że przedmiot, który jest intendowany, przedmiot jako czyste X jest – w analogii do Kantowskiego przedmiotu transcendentального – przedmiotem zupełnym, niewyczerpywalnym X , bo nigdy nie wyczerpuje się w byciu obiektem dla świadomości. Innymi słowy, w ramach korelacji między świadomością i światem przedmiot jako czyste coś stale przekracza na mocy konieczności istotnościowej sferę subiektywności, pozostawiając pozanoematyczną, a zarazem irracjonalną resztę.

Husserl nie ulega ostatecznie, jak twierdzi Hartmann, przesądowi korelatywistycznemu, bo korelacji noetyczno-noematycznej nie można wydedukować z istoty świadomości, w konsekwencji zaś jest ona nie tylko częściowa, lecz także przypadkowa i okazuje się faktem irracjonalnym. Gdyby korelacja noetyczno-noematyczna mogła być wyprowadzona z istoty świadomości, to byłaby konieczna, zaś przedmiot wyczerpywałby się w byciu obiektem dla świadomości, będąc całkowicie poznawalny, a fenomenologia ulegałaby przesądowi korelatywistycznemu. Hartmann, przypisując Husserlowi przesąd

korelatywistyczny, nie dostrzega akcentowanej przezeń zasadniczej nieadekwatności doświadczenia świata, sprzężonej z jego irracjonalnością, która sprawia, że w przedmiocie można dokonać rozróżnienia między jego noematyczną i pozanoematyczną treścią, to znaczy że przedmiot nie pozwala się całkowicie zamknąć w granicach korelacji noetyczno-noematycznej, że jedynie częściowo jawi się podmiotowi i w tym jawieniu nie wyczerpuje się w swej całkowitości. Hasłem metafizyki poznania samego Hartmanna jest notabene irracjonalność, a ściślej: częściowa irracjonalność przedmiotu w znaczeniu jego transinteligibilności (zasadniczej niepoznawalności), która stanowi argument przeciwko przesądowi korelatywistycznemu, zakładającemu całkowitą racjonalność przedmiotu, całkowitą adekwatność jego poznania. To właśnie zasadnicza nieadekwatność poznania, którą Husserl akcentuje równie mocno jak Hartmann, demaskuje fałszywość przesądu korelatywistycznego, ponieważ – jak zauważa Hartmann – „świadomość nieadekwatności (...) wskazuje na pewien pozytywny stan rzeczy w przedmiocie, stan, któremu w tworze poznania nie odpowiada żaden pozytywny korelat” (Hartmann 2007: 493). Dostrzeżenie analogii między Hartmannem i Husserlem w tej kwestii może przyczynić się do przezwyciężenia standardowej, idealistycznej interpretacji fenomenologii transcendentальной, jaką lansuje sam Hartmann, a rozpoznanie pozanoematycznej reszty przedmiotu otwiera możliwość metafizycznej interpretacji transcendentalizmu Husserla.

Bibliografia

- Drummond J. (2014), *Kontrowersje wokół noematu*, przeł. W. Płotka, w: W. Płotka (red.), *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. I, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 226–265.
- Fink E. (1966), *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, w: tenże, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag: Martinus Nijhoff, s. 79–156.
- Hartmann N. (1935), *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Hartmann N. (1957), *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*, w: tenże, *Kleinere Schriften*, Bd. 2: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, Berlin: Walter de Gruyter & Co, s. 278–322.
- Hartmann N. (1958), *Kant und die Philosophie unserer Tage*, w: tenże, *Kleinere Schriften*, Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*, Berlin: Walter de Gruyter & Co, s. 339–345.

- Hartmann N. (2007), *Zarys metafizyki poznania*, przeł. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Husserl E. (1956), *Erste Philosophie (1923/24)*, Teil 1: *Kritische Ideengeschichte*, wyd. R. Boehm, w: *Husserliana VII*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl E. (1973), *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, wyd. U. Claesges, w: *Husserliana XVI*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl E. (1975), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: PWN.
- Husserl E. (1990), *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: PWN.
- Husserl E. (2000), *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 1, przeł. J. Sidorek, Warszawa: PWN.
- Husserl E. (2003), *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, wyd. R.D. Rollinger in Verbindung mit R. Sowa, w: *Husserliana XXXVI*, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl E. (2012), *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891–1935)*, wyd. D. Fonfara, w: *Husserliana XLI*, Dordrecht–Heidelberg–London–New York: Springer.
- Husserl E. (2013), *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, przeł. B. Baran, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Kant I. (2001), *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty: Antyk.
- Kern I. (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Łaciak P. (2012), *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Łaciak P. (2016), *Eksperyment unicestwienia świata jako argument za idealizmem transcendentnym*, „Fenomenologia” 14, s. 121–144.
- Płotka W. (2015), *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Zahavi D. (2012), *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Święch, Kraków: Wydawnictwo WAM.

Correlativistic prejudice and Husserl's phenomenology

Keywords: *E. Husserl, N. Hartmann, consciousness, noetic-noematic correlation, noematic 'object simpliciter' (pure X), transcendental object*

According to Nicolai Hartmann, the correlativistic prejudice is the claim that a being must be a correlate of a subject, and this, he argues, is the main prejudice of Husserl's phenomenology taken as an eidetic science of transcendental consciousness with its correlates. In contrast to Hartmann, the author of this article claims that Husserl's conception of the noetic-noematic correlation does not lead to the correlativistic prejudice. Husserl distinguishes between two concepts of object: the noematic 'object *simpliciter*' (the pure *X*) and the 'object in the How of its determinations' (a noematic sense), and he demonstrates that the noematic 'object *simpliciter*' transcends the limit of actual noetic-noematic correlation, it is a correlate of the Idea in the Kantian sense of the term and this idea cannot be intrinsically given in its content. In the article the author shows that Husserl's concept of the noematic 'object *simpliciter*' as a pure *X* is similar to Kant's concept of transcendental object as 'something in general = *X*'. In analogy to a transcendental object, noematic 'object *simpliciter*' is partially knowable and it appears to be an irrational fact in its unknowable rest. As a consequence, the 'object *simpliciter*' is something more than a correlate of consciousness and retains always its extra-noematic content. Therefore, the world is only partially correlative to the possibility of experience.